

المعرفة العلمية والعنف (*)

رضا عزوز
كلية الآداب والعلوم الانسانية
بالقيروان - تونس

عندما يتناول بعض الفلاسفة ظاهرة الحرب فإنهم يعتبرونها ظاهرة طبيعية وضرورية فهي مرتبطة بغريزة طبيعية لا يمكن أن تقضى عليها الحضارة. ولهذا فهي دائما تهدد الوجود الانساني مهما بلغ من الحضارة (برغسون) او على الأقل فهي حالة طبيعية ضرورية تمر بها الحياة الإجتماعية أو العلاقات بين الأمم (كانط وهوبس).

ولكن الخروج من حالة الحرب ضرورة تقتضيها الطبيعة ذاتها. فالعقل يفرض علينا اخلاقيا أن ننشد السلم لانه شرط التطور الكامل للإستعدادات الإنسانية أو أنه وسيلة لاعادة التوازن الذي اختل نتيجة التنامي المستمر لقدراتنا المادية. وفي كلتا الحالتين فإن الخروج من حالة الحرب له أساس اخلاقي من خلال البحث عن التوازن بين الجسد والروح او وجود علاقة موضوعية بين السياسة والاخلاق. انهما تفترضان اخضاع التاريخ للطبيعة الإنسانية وليس الطبيعة الإنسانية للتاريخ. فتجاوز حالة الحرب يكون مثلا بالحد من عدد السكان والحد من مظاهر التبذير والتراف الناتجة عن ازدهار الصناعة وتطوير الفلاحة أي أن تجاوز حالة الحرب يقتضى إيجاد توازن بين الجسم والروح أو أن تجاوز الحرب مرتبط بإيجاد دستور يتأسس على احترام حرية الإنسان لانها المبدأ المشروع لكل تنظيم قانوني في المجتمع المدني.

نستنتج مما سبق أن العنف المتمثل في الحرب ضروري لتقدم التاريخ كما أنه ضروري لمقاومة العنف ذاته. لكن أمام هذه الضرورة التاريخية للعنف يبدو أن على الفيلسوف أن يحتّمى بقوقعه الفكر المجرد وكأن على الفكر أن يتسامى فوق مستوى الواقع. فهو يقبع في عالم القيم دون مصارعة للعالم. فهل يمكن أن نتجاوز الصراع بين الضرورة التاريخية للعنف والضرورة العقلية التي تستوجب احترام القانون الاخلاقي؟ هل القانون

(*) مداخلة قدمت في الملتقى الذي نظّمته الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية للدراسات الفلسفية حول «الفلسفة والسلم» بمدينة الحمامات بين 29-30/5/1992

الأخلاقي متعال عن التاريخ بحيث لا يمكن أن نتصور أي تأثير له على الواقع ؟ هل مقاومة للعنف بالعنف تؤدي إلى تبرير كل أشكال العنف ؟

إن العنف لا يكمن في استعمال القوة وإنما يكمن أساساً في الاستعمال اللامشروع للقوة. فالتحالف الذي ظهر في العصر الحديث بين الصناعة والعلم والاستراتيجية أدى إلى تكوين حكم عالمي يهدد وجود الإنسانية وبقاءها فهذا المثلث المتحكم في تاريخ الإنسانية يمثل بحق محرك التاريخ ومن نتائجه السيطرة على الفضاء الإنساني بحيث أن كل جديد لا يمكن أن يكون إلا علمياً فالمعرفة العلمية ظاهرة ثقافية شاملة. وأمام العنف الذي يمارسه هذا المثلث فإن الفيلسوف لا يملك سوى الخطاب فدوره يتمثل في الوقوف على العلاقة التي تربط بين الخطاب العلمي والعنف. هل العنف نتيجة استغلال المعرفة العلمية على الصعيد الصناعي والسياسي أم أن العنف محايد للمعرفة العلمية ؟ هل يمكن للخطاب العلمي أن يدرك حدوده بنفسه دون أن يعتمد على خطاب أخلاقي خارجي ؟

إن الأطروحة التي نريد أن ندافع عنها تؤكد أن المعرفة العلمية لا تؤدي إلى تبرير العنف أو البحث عن السيطرة والسلطة. فليست غاية المعرفة العلمية السيطرة على الصيرورة ولا وجود لعلاقة ضرورية بين هذه المعرفة وعزيزة السيطرة أو الموت. كما أن تنامي القدرات المادية للإنسان هو السبيل للتحرر من العنف. فبقدر ما تنمو الامكانيات العلمية والصناعية للإنسان بقدر ما يستطيع التغلب على ما تحدته من مساوئ وسلبيات فالعنف الذي عانت منه الإنسانية خلال تاريخها ليس إلا نتيجة لمحدودية معرفتها والوسائل التي تملكها. ولكن هذا يفرض علينا بالطبع الربط بين المعرفة العلمية وفن ادراك الحدود أي وجود علاقة ضرورية بين التعليم والتربية فالتحرر من العنف يقتضي إيجاد تربية علمية وأخلاقية تمكن من عقلنة الواقع ولكن كذلك ادراك حدود هذه العقلنة.

إذا ما درسنا العنف على الصعيد السياسي نرى أن الرغبة في الانتصار ليس إلا هدفاً للعنف. فالغاية من العنف تتجاوز حدود الانتصار لأن العنف ليس إلا وسيلة في خدمة السياسة. ولهذا فإن الحرب مثلاً امتداد للعمل السياسي ولكن بوسائل أخرى. فالحرب وسيلة لا تقدر إلا بالغاية التي تنشدّها. فالعقل هو الذي يحكم على العنف الذي يرتبط بالرهان الذي يفترض الصراع بين الأمم والتضحيات التي يستوجبها هذا الصراع. وهذا

لا يعنى تبريرا للعنف مهما كان شكله. فإذا كان العنف ضروري لمواجهة العنف فإن العنف المشروع هو العنف الذي يحقق غاية أخلاقية. فالعنف في المجال السياسي وسيلة وليس غاية في حد ذاته وهو يرتبط بتأسيس الدولة وبقائها أي أن حضور العنف راجع إلى غياب القانون والعكس بالعكس. ألم يخضع سقراط للقانون رغم جوره تفاديا للعنف الشامل ؟

كيف تبرز مظاهر العنف في الممارسة العلمية ؟ هل هي نتيجة استغلال المعرفة العلمية أمر نتيجة التصورات التي تتكون منها ؟ لم يستطع الإنسان في البداية أن يتغلب على القوى الطبيعية التي تهدد وجوده واخضاعها لارادته إلا بممارسة العنف ويتجلى ذلك في مفهومه للمعرفة العلمية فالتغلب على عنف الطبيعة كان بادراك نواميسها. ولهذا فإن افلاطون وأرسطو عندما حددا خصائص المعرفة العلمية في علاقتها بالرأي اعتبرا أنها معرفة كلية وبرهانية والغاية منها أساسا السيطرة على الصيرورة. ولهذا فإن العلم يفترض قطيعة مع الرأي. ان هدف المعرفة العلمية ادراك ماهو ثابت وكلّي أي إدراك اسباب الصيرورة. فقيام المعرفة العلمية يفترض التمييز بين الجوهر والعرض أي انه لا يمكن تصور معرفة علمية لما هو عرضي فالماهية وان كانت وحدة الاعراض عند ارسطو فإن المعرفة العلمية دائما معرفة كلية. ولهذا يعتبر أن علم السياسة لا يمكن أن يكون علما برهانيا لأن موضوعه يقتصر على الاعراض أي أنه يدرس ماهو فردي ومختلف ولا يخضع إلى قانون عام هذا التصور للمعرفة العملية الذي يرد المختلف إلى الماثل والفردي الى ماهو عام والمتحول الى ثابت يهدف إلى السيطرة على الصيرورة. فالمعرفة العلمية ممارسة عنيفة تفترض وجوب النظام. فلا وجود لجدة في الطبيعة وإنما هناك موت ابدى. وإذا مارعينا الصيرورة الطبيعية فإن ذلك يؤدي أماً إلى انكار الصبغة العلمية للعلم الطبيعي كما هو الشأن مع افلاطون او الى اعتبار أن نتائج العلم الطبيعي نتائج تقريبية كما هو الشأن مع ارسطو. فهل أن العلم الطبيعي لا يستطيع أن يدرس خصوصية الموجود الطبيعي.

لورجعنا إلى نظرية الذريين وخاصة تصور Lucrèce للطبيعة كما يبرز في قصيدته المشهورة في طبيعة الأشياء *De la nature* نجد أن هدف المعرفة العلمية هو إدراك ماهو جزئي نادر وشاذ وليس ادراك ماهو شامل فالموجودات أشبه شيء بالدوامات. فهي في الآن نفسها ثابتة ومتحركة متأرجحة وفي حالة توازن. ففي الكتاب الأول يعتمد Lucrèce على حركة الرياح وسيلان المياه في

الانهار لإثبات وجود عناصر خفية مكونة للموجودات (1) وفي الكتاب السادس يطبق نموذج الدوامات لدراسة الآثار العلوية. ولكن في الحقيقة طريقة دراسة الآثار العلوية لا تختلف عن طريقة دراسة الاحساس والعلاقة بين النفس والجسد أو كيفية تكوين الموجودات بصورة عامة (2) فموضوع العلم عند Lucrèce ليس ماهو عام وإنما البحث فيما هو نادر واستثنائي. فهناك صنفان من العقل : العقل المطلق يدرك التوازن والثبات والنظام وعقل متفتح يبحث فيما هو شاذ واستثنائي. وفي الحقيقة اذا كان Lucrèce يفهم الموجودات على أنها دوامات فلانه يفهم حركة الذرات على أنها تدفق وتموج. فهذا التدفق وإن كان مركباً من درأت لا يمنع أن يكون سائلاً. وهذا التدفق السائل هو الذي يمكن من تكوين الدوامات لأن الذرات تنحرف عن مسارها وإلا فإن سقوط الذرات يكون بسرعة متساوية مهما كان وزنها (3). فانحراف الحركة عن مسارها الخطى هو شرط تكوين الموجودات وهذا الانحراف لا يمكن فهمه إلا اعتماداً على نموذج رياض طبقه ارخميدس بدراسته لشكل اللولبي أو بصورة اخرى فإن دراسة انحراف الذرات لا يكون إلا بتطبيق منهج التفاصيل فأرخميدس اقليدس العالم الابيقورى والانحراف شرط تكوين الموجودات الطبيعية.

ولكن الانحراف ليس فقط سبب تكوين الدوامات بل كذلك سبب تهديمها ولهذا فإن الدوامات منتجة ومهدمة في الآن نفسه. فالدوامات لها خصوصية أو أن الوجود يتميز بتعدد الاشكال والايقاعات. فلا يمكن للكلى أن ينسحب على الجزئي فالموجودات في خصوصيتها تعبر عن ايقاعات مختلفة وعلى الفيزيائي في كل حالة تحديد نسيج العلاقات التي تميز الموجودات. فالموجودات من حيث هي ايقاعات تمثل مفارقات أو أنها ملتبسة لانها تتضمن الحركة والسكون ان الذي يمكن أن نستنتجه من نص Lucrèce أن بعض ماهو عقلي موجود أو أن بعض ماهو عقلي غير موجود. فالمعنى جيب للخصوصية سواء كان في مستوى الطبيعة أو النص. فالطبيعة لا تسمح بالانتقال من الموضوعي إلى الشامل. إن علاقة المعرفة العلمية بالسيطرة ليست علاقة خارجية بل علاقة محايثة للمعرفة العلمية من حيث هي معرفة شاملة. إنها لا تستطيع أن تقيم عقداً آخر مع الطبيعة إلا اذا كانت معرفة خصوصية تدرس جيوب المعنى. ولكن هل أن نقد Lucrèce لمفهوم المعرفة العلمية الشاملة يعني بالضرورة أن ازمة المعرفة العلمية في علاقتها بما هو خصوصي هي ازمة الكلى ؟ هل توجد معرفة علمية يمكن أن تستغنى عن كليتها ؟

ان نقد Lucrèce للمعرفة الشاملة نقد لهذه النزعة التي ترد
المختلف إلى المماثل فهو نقد لنظام المعرفة العملية بقدر ماهو
نقد للخطاب العلمي. فنزعة السيطرة التي تحرك المعرفة العلمية
تفرض نظاما أهون للمعرفة مختلف عن النظام الذي تؤدي إليه
علاقة التوازن بين الإنسان والطبيعة واعتماد النموذج الارخميدي
وميكانيا السوائل لفهم نظرية Lucrèce في الوجود يؤدي إلى
تصور بيولوجي وثقافي مختلف عن تصور الموجودات كاجسام
صلبة. فالمشكلة تتعلق بكيفية ترتيب العلوم وتنظيمها باستغلال
المعرفة العلمية صناعيا وسياسيا هو نتيجة هذا الترتيب
والنظام. ولهذا فإن كل نظام للعلوم يسعى إلى استغلال المعرفة
العلمية يفترض علما مركزيا يمثل النموذج للمعرفة العلمية
بصورة عامة او فصلا بين العلوم يمنع التداخل والتواصل بينها.
فقيمة نظرية Lucrèce تتمثل في اعادة النظر في المبدأ الذي
يسمح بالانتقال من الموضوعي إلى الشامل برفض وجود علم
مسيطر على العلوم الاخرى لأن هناك تجانس بين الوجود والمعرفة
واعتبار أن النظام إذا كان موضوع المعرفة العلمية فلا يمكن أن
يكون مستقرا وثابتا. وهكذا نرى أن Lucrèce يرفض أن تستوعب
المعرفة العلمية كل مراتب الوجود أي أن تتحول إلى ايديولوجيا.
فالمعرفة العلمية تفرز العنف إذا كانت ايديولوجيا تدعى
استيعاب كل مراتب الوجود.

ان ارتباط المعرفة العلمية بالسلطة وعدم دراسة الموجودات
في خصوصيتها من حيث هي ايقاعات مختلفة من ايقاعات
الوجود تمثل الاشكالية المهيمنة على تاريخ الثقافة الغربية إذا ما
اعتمدنا قراءة هيدغارية لتاريخ الفكر الفلسفي الغربي فهل يمكن
تطبيق نفس هذه الاشكالية على تاريخ الفكر الفلسفي في
الإسلام؟ هل يتأسس الفكر العلمي عند العلماء المسلمين على
ميتافزيقا التمثل التي تعتبر الوجود حضورا قابلا للسيطرة ؟

يمكن أن نسوق في هذا المجال مثالين : المثال الأول هو مثال
ابن الهيثم في كتاب المناظر والمثال الثاني يتعلق بابن سينا في
كتابه القانون في الطب. فلو رجعنا إلى كتاب المناظر لابن الهيثم
لأمكن أن نعتبر أن نظرية ابن الهيثم في البصريات تفترض
تصورا محددا للمعرفة وبالمقابل فإن كل نظرية في المعرفة تقوم
على تصور خاص للرؤية. فمفهوم ابن الهيثم للرؤية يقوم على
تصور مخالف للاغريق الذي يفترض التماثل بين الراي والمرئي.
فالمرئي لا يدرك إلا بعد اعادة صياغته على ضوء المعطيات التي
تصل إلى العين أي أن الرؤية تفترض حكما يعتمد التشبيه
والقياس. فالفكر يعيد تركيب الواقع ويصوغه من جديد ولهذا

فإنَّ الخطأ ضروري لأنَّ الحقائق فردية وليست شاملة. فالخطأ خروج عن عرض الاعتدال أمَّا الحقائق فهي جزئية وخصوصية. وهكذا فإنَّ العقلانية العلمية تهدف إلى ادراك الجزئي والخصوصي وليس الثابت والشامل. فهي من جهة تصوغ الواقع وتعيد تركيبه من جديد وهي من جهة أخرى تعمل على إدراك حقيقته في تغييره وتعقيده واختلافه.

فنظرية المعرفة عند ابن الهيثم تجعل لمفهوم الاعتدال وظيفة مركزية. والاعتدال عند ابن الهيثم يخص الموضوع المبصر والعضو الباصر فخروج المبصر أو المبصر عن عرض الاعتدال سبب الوقوع في الغلط يقول ابن الهيثم «وإذا قد تبين ذلك فلنسم العرضي الذي فيه يدرك البصر المبصر على ما هو عليه في كل واحد من المعاني التي بها يتم ادراك المبصر على ما هو عليه عرض الاعتدال وإذا كان لكل واحد من المعاني التي بها يتم ادراك المبصر على ما هو عليه عرض فيه يدرك البصر المبصر على ما هو عليه فقد وجب أن يحد هذا العرض بحد يفرزه عن الافراط الذي يخرج عنه فنقول ان عرض الاعتدال عن كل واحد من المعاني التي بها يتم إدراك المبصر على ما هو عليه هو العرض الذي ليس يكون بين الصورة التي تدركها البصر من المبصر في تضاعيفه وبين صورته الحقيقية تفاوت محسوس مؤثر في حقيقة المبصر» (4).

ويذكر ابن الهيثم كيفية خروج المعاني المبصرة عن عرض الاعتدال ولكنه لا ينسى ان عرض الاعتدال يشمل صحة البصر وسلامته من الآفات والعوائق. فحقيقة المبصرات تقتضي الاعتدال في المعاني المبصرة وفي عضو الابصار ذاته وهذا ما يفسر صعوبة إدراك الموجودات على حقيقتها. ولكن ابن الهيثم يضيف إلى ذلك تفقد جميع اجزاء المبصر وتمييز جميع المعاني التي فيه مراعيًا خصوصيته وفرديته. فالحقيقة في نظر ابن الهيثم جزئية أمَّا الخطأ فكلي.

أمَّا المثال الثاني فيتعلق بابن سينا. فهدف ابن سينا في كتابه القانون في الطب تكوين علم يدرس ما هو عرض هل يمكن للطب أن يكون علما استداليا يدرس الأمراض في تعقيدها وفردية لعراضها؟ الحياة في نظر ابن سينا مرتبطة بنضاد الكيفيات مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فسبب طول العمر كثرة الحرارة والرطوبة وغلبتهما على المزاج مع استيلاء الحرارة على الرطوبة. فإذا كانت علة الموت بردا ويبسا فعلة الحياة الحرارة والرطوبة ولهذا يشبه ابن سينا الحياة بالسراج الذي مادته الدهن. فالموت ينتج عن تجفيف الرطوبة الغريزية

فَتَصِيرُ الحرارة الغريزية سببا لاطفاء نفسها كالسراج الذي ينطفئ إذا ما فنيت مادته وصناعة حفظ الصحة تمنع العضوية الناتجة عن اختناق الرطوبة الغريزية بالرطوبة الغريبة وهي بمثابة الرطوبة المؤذية للسراج وحماية الرطوبة من التحلل حتى تبقى المدة التي يقتضيها مزاجها بحيث نتجنب الأسباب المعجلة للتجفيف دون الأسباب الواجبة سواء كانت خارجية أو داخلية، فالحياة مرتبطة بالحد المعتدل من الجفاف والحرارة وهي نسبة يقتضيها المزاج الإنساني وليس وسطا مطلقا. يقول ابن سينا «أن المعتدل الذي يستعمله الأطباء في مباحثهم هو مشتق لامن التعادل الذي هو التوازن بالسوية بل من العدل في القسمة وهو أن يكون قد توفر فيه على الممتزج بدنا كان بتمامه أو عضوا من العناصر بكمياتها وكيفياتها القسط الذي ينبغي له في المزاج الإنساني على اعدل قسمة ونسبة» (5). فالمعتدل في نظر ابن سينا نوع من المزيج يفترض نسبة معينة تتغير بحسب وجوه الموضوع ولا يخص الذات العارفة. على أن ابن سينا يلاحظ أن الممارسة تقتضي الاعتدال وهذا يعني في نظره اعطاء الممارسة اولوية بالقياس للنظر، فيؤكد على استقلال علم الطب عن العلم الطبيعي وحاجة الطبيب أن تكون له مهن متعددة وهو ما نسميه الآن Le bricloge : فإذا كان الموضوع مزيجا له نسب متعددة فيجب أن تكون الممارسة متفتحة لما يقتضيه الموضوع، وهذا ما أدركه ابن سينا عندما اعتبر الحياة ايقاعا منتظما يتغير بتغير السن وتغير الحالات والفصول والبلدان معتمدا في ذلك على دراسة النبض بالرجوع إلى نموذج موسيقي يتناقض والترتيب الذي وصفه للعلوم والذي يدل على علم الطب علما خاضعا للعلم الطبيعي (6). نرى إذن أن العقلانية العلمية عند ابن سينا تدرس خصوصية الابدان في فرديتها وتعقيدها. فالعلاقة بين الحس والعقلي بين الصيرورة والنظام لا تفضي إلى السيطرة على الموضوع. فهناك تجانس بين تصور ابن سينا للجسد والنموذج الابستمولوجي الذي اعتمد عليه. فاعتماده على مفهوم المزيج في دراسة الجسد يعني أن منطلق المعرفة يتمثل في العلاقة، فالجسد نسيج من العلاقات يتميز بفرديته وتعقيده وهذا ما يفسر حاجة الطبيب الى مهن متعددة وادراكه لحدود معرفته.

أن العلم عند ابن الهيثم وابن سينا علم بالاعراض وان إدراك حقيقة الموجودات يكمن في ادراك خصوصيتها وفي اعتدال نظرتنا للموجودات وتوازن العلاقة التي تربطنا بها فالعلاقة هي التي تحدد الوجود وتمكّن من مراعاة فردية الموجودات. ولهذا فإن المعرفة العلمية عند ابن سينا وابن الهيثم مرتبطة بالسياسة.

فموضوع السياسة العدل ولكن تحقيق العدل في السياسة يكون بمراعاة الأعراض. لهذا وإن اعتبر ارسطو أن السياسة لا يمكن أن تكون علما برهانيا فأننا مع ابن سينا وابن الهيثم نجد علما للسياسة وسياسة للعلم. فالأعراض يمكن أن تكون موضوع معرفة برهانية وهو علم السياسة أمّا سياسة العلم فتكون بادراك المعرفة العلمية لحدودها نظرا للتعدد الموجودات وتنوعها.

ان اعتماد نموذج السياسة في العلم هو في الحقيقة رجوع إلى الطريقة الذرية كما حددها Lucrèce وهو يؤدي إلى إعادة النظر في علاقة العلم بالطبيعة وغاية هذه المعرفة. فالمعرفة العلمية لا تسعى إلى إدراك النظام الثابت وبالتالي السيطرة على الصيرورة فالنظرة العلمية للطبيعة نظرة جمالية تنصت إلى الايقاعات المختلفة للموجودات وليست نظرة ترد المتنوع إلى المسائل فلكلّ موجود ايقاع خاص وتأليف خاص للمعاني الجزئية التي يحتويها، فالربط بين العلم والسياسة لا يؤدي إلى استغلاله بل يجعله طريقا لأدراك حسن الموجودات واختلافها. أن العقلانية العلمية عند ابن سينا عقلانية تعي حدودها وتحاول أن تقرن بين الرغبة الامتناحية في المعرفة والقدرة على الحكم السديد أي تقوم على الربط بين الحقيقة والعدل الذي لا يعني بالضرورة وجود وسط مطلق. ان تحرر المعرفة العلمية من العنف المحايث لها «يكون إلّا بالتوفيق بين التعلّم والتربية أي أن المعرفة العلمية لا تنفصل عن فن ادراك الحدود. فلا تعارض بين المعرفة العلمية والقانون الاخلاقي اذا كان القانون يعبر عن وعي بحدود معرفتنا. فالمعرفة العلمية تمكّن من عقلنة الواقع أمّا التربية الأخلاقية فهدف إلى ادراك حدود هذه المعرفة.

لكن ماهو تأثير هذا النموذج المعرفي في حلّ الصراعات الانسانية ؟ اذا كان هذا النموذج يمكن من أيجاد عقد جديد بين الانسان والطبيعة. فهل يمكنه أن يحقق السلم بين البشر؟

ان النظرة التي تقوم على منطق الهوية أي على ثنائيات متنافرة تؤدي إلى اقضاء البعد الاخلاقي من الصراعات الانسانية فالعدو السياسي يصبح عدوا طبيعيا ثم عدوا إلهيا فالعدو عندما يصبح مطلقا فإن ذلك يؤدي إلى جعل الحرب وسيلة للقضاء على الآخر والتناقض الوجودي بين الواحد والآخر لا يمكن حسمه إلا بموت الآخر. إن عدم القدرة على الحوار وعدم جعل العلاقة منطلق المعرفة والعمل والاعتماد على منطق ثنائي من شأنه تجعل من المنافس أو المعارض عدوا مطلقا.

وحتى وان اعتمدنا على هيئة سياسية لحلّ الصراعات

الانسانية ورفضنا منطق اقضاء الآخر بحيث تكون الحرب امتدادا للسياسة فإن القانون ذاته تعبير عن علاقات القوة ووسيلة للسيطرة على المهزومين وتجنب انتقامهم. فالسلم لا ينفصل عن تحقيق العدل الذي يعني وجود توازن في القوى والحد من الاستعمال اللامشروع للقوة لكن هذه الشروط لا يمكن تحقيقها نظرا للفوارق التي تفصل بين البشر. فهل السلم حلم يعبر تحقيقه أم أن تصورنا للسلم في حاجة إلى مراجعة ؟

ان خطر اندلاع الحرب لا يكمن في تنامي القدرات التقنية لهذا الطرف او ذاك وانما في اهداف السياسة التي تسلكها البلدان المختلفة. فنموذج المعرفة التي تفترضه سياسة السيطرة هو المحافظة على الثبات واقضاء الآخر وكأنه تجسيد للشر المطلق. فالعنف يكمن في نموذج المعرفة التي نعتمه في فهمنا للعلاقات الانسانية. واذا كان السلم لم يعد في حد ذاته قيمة اولية بالقياس للعدل فإن العدل يقضي بالاضافة إلى توازن القوى الحاجة إلى الحوار لجعل العدل كما يقول ارسطو يتحول إلى انصاف يربط السياسة بالتربية وادراك حدود استعمال القوة. فاختيار نماذج المعرفة ليس بريئا فهو يحدد مفهومنا للعمل ومفهومنا للسياسة فالسلم ليس له معنى استراتيجي فحسب بل له معنى اخلاقي كذلك. فالاستراتيجية العسكرية الحديثة تقوم على اختيارات عقلانية وعلى مراقبة عقلانية للاستعمال العنف وكان الاختيارات العسكرية عند المتحاربين مستقلة عن الاهواء ولا تخضع إلى تقييمات مختلفة. ولكن وراء هذه الاستراتيجية يكمن نموذج لمعرفة يقوم على البحث عن الثبات. فالثبات قيمة اخلاقية في حد ذاته والمحافظة على الثبات تعني المحافظة على السلم. فنماذج المعرفة تحدد طبيعة التخطيط العسكري وليس العكس. فما يسمى في الاستراتيجية العسكرية بالحرب المحدودة *La guerre limitée* ليس سوى تكريس لمنطق ثنائي يجعل من الحرب لا مجرد وسيلة لتحقيق الانتصار الكامل بل وكذلك وسيلة لتحقيق حل وسط اعتمادا على توازن القوى. فالحرب المحدودة تشريع لاستعمال العنف لبلوغ غايات سياسية ولكن في هذا التصور للحرب لم نتحرر بعد من الثنائيات فإما الانتحار الجماعي وإما المحافظة على الوجود بالاضافة إلى توهم السيطرة على اسلحة لها قوة تدميرية هائلة وكأنها وسائل يمكن التحكم فيها، فعدم القدرة على الحوار ومنطق الاقضاء وعدم جعل العلاقة منطلق المعرفة والعمل من شأنها أن تجعل من السلم ممارسة للحرب ولكن بوسائل اخرى. فالسلم ليس استسلاما ولكنه ليس توقفا للانشطة الحربية او الحرب بوسائل الاخرى فالحرب التي

تريد أن تقضى على العدو قضاء مبرما والتي تجعل من الخصم عدوا مطلقا لا يمكن أن تؤدي إلى السلم. والسلم القائمة على توازن القوى أي على المحافظة على الثبات ليست إلا مواصلة للحرب بوسائل الأخرى فالحرب وإن أصبحت عملا انسانيا قابلا للمراقبة من حيث مشروعيته والحد من مساوئه فإنها تبقى في الأخير امتدادا للعمل السياسي. وإذا كان هدف العمل السياسي تحقيق العدل فإن العدل لا يكون إلا بربط السياسة بالتربية وإدراك حدود استعمال للقوة. فالعدل يحتاج إلى الحوار ليتحول إلى انصاف وهذا هو معنى ربط السياسة بالتربية. أما المنطق الثنائي واردة السيطرة والبحث عن الثبات فلا يؤدي إلا إلى إشعال نار الحرب.

الهوامش

1) *Livre I* 295-300

2) Michel Serres *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*

3) *Livre II* 235-240.

(4) كتاب المناظر المقالة الثالثة : 379.

(5) القانون في الطب ص 6.

(6) ورغبة ابن سينا في تخليص الطب من سيطرة العلم الطبيعي تبرز من خلال اعتماد على نظرية جالينوس حول الاعضاء والتي كما لاحظ الفارابي تمثل امتدادا للنظرية الافلاطونية.